Feminismo y teoría del discurso: razones para un debate*

Giulia Colaizzi

Unless one is aware that one cannot avoid
taking a stand, unwitting stands get taken.¹

GAYATRY C. SPIVAK

El conjunto de textos que conforman el presente volumen nace de la necesidad de plantear preguntas, de constituir un momento de comprobación, de confrontación que ofrezca quizás unas respuestas, y que sea a la vez un estímulo para seguir adelante.

Si como dijo Heidegger, la “tarea” que nos queda es “ver el enigma”,² las respuestas no importan tanto aquí, especialmente no en tanto respuestas que aclaren un problema de una vez para siempre o que correspondan a una verdad ya dada y establecida y supuestamente ya presente en el orden de las cosas. Plantear preguntas nuevas o cambiar la forma de las viejas preguntas es siempre un gesto revolucionario: la manera en la cual se plantea una pregunta, en efecto, determina la respuesta; una pregunta es un camino abierto hacia una respuesta. Por otra parte, una respuesta —Heidegger lo afirmó explícitamente— tiene sentido sólo cuando se puede poner en relación con la pregunta de la cual surgió.

* Este ensayo es parte de un volumen que reúne las intervenciones leídas y discutidas en Valencia, España en enero de 1990, sobre *Feminismo y teoría del discurso*. El libro, con el mismo título, fue publicado por la editorial Cátedra, Madrid, 1990.

¹ “A menos de que seamos conscientes de que no se puede evitar tomar posición, tomamos posición sin darnos cuenta”.

² Martin Heidegger *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1952. Versión española como “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*, traducción de Samuel Ramos, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1988, 5a. ed., p. 119.

Las preguntas que este libro se plantea buscan averiguar el impacto teórico de aquellas prácticas significantes que, bajo el término de feminismo, han llevado a cabo, en nuestra opinión, y desde su comienzo a finales de los años sesenta, la crítica más radical a toda una tradición de pensamiento, al poder establecido y a lo que Derrida llamó el “logocentrismo” de la “metafísica occidental”.³ Dicha práctica constituye la contribución más crítica y enriquecedora a la crisis epistemológica que ha sido definida como “crisis del Sujeto” y que constituye, junto a lo que Lyotard llamó el final de todos los “metarrelatos”, uno de los rasgos característicos de la llamada “condición postmoderna”.⁴

Una revisión epistemológica de los presupuestos de la Razón occidental ha sido el fin y resultado de las prácticas feministas de los últimos años. Dicha revisión ha sido articulada mediante una doble operación que ha tratado de generizar —marcar el género sexual— la noción de sujeto para historizarla. Marcar sexualmente e historizar son, en mi opinión, dos movimientos estratégicos íntimamente conectados; el feminismo ha demostrado que son cruciales en toda práctica que aspire a crear un punto de vista crítico sobre las concreciones sociales y culturales del discurso.

Historizar significa ubicar cada una de esas concreciones socioculturales en el interior de una red de prácticas interconectadas e interactuantes que funcionan en un punto específico del tiempo y del espacio, para mostrar cómo sus efectos no pueden ser entendidos más que dentro del complejo campo de poder(es) que articula(n) las conexiones entre diferentes prácticas. Por ello el “objeto de estudio”, así como el “sujeto” del discurso, están desprovistos de cualquier cualidad que pueda ser considerada como “esencial”, ontológica o transhistórica, y son mostrados en tanto construcciones, como productos específicos y temporales de las relaciones de poder entre superficies, cuerpos e instituciones.

³ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París, Éditions de Minuit, 1967. Versión española como *De la gramatología*, traducción de Pablo del Barco, México, Siglo xxi, 1971.

⁴ Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Éditions de Minuit, 1979. Versión española como *La condición postmoderna*, traducción de Mariano Antolín-Rato, Madrid, Cátedra, 1984.

Marcar sexualmente puede ser entendido como parte de la historicación de la noción de Hombre, una noción inaugurada con el cogito cartesiano que ha llegado a ser parte integrante de la tradición humanística occidental. Dentro de esta tradición, el Hombre moderno encuentra el sentido de sí mismo, de su "ser" (pienso, luego existo) en su propia interioridad. Asimismo, es en ella donde, si está provisto de las herramientas cognitivas adecuadas, puede des/cubrir la verdad acerca de los objetos que están "ahí afuera", en algún lugar del mundo. Verdad y Significado, por ello, son cualidades esenciales que pertenecen al Sujeto, que es pensado como una entidad consciente de sí, autónoma, coherente y capaz de organizar y controlar el mundo en el que vive.

Al enfrentar este Sujeto como sexualmente marcado, es decir, al mostrar cómo el Hombre ha coincidido de hecho con los "hombres", sujetos biológicamente masculinos, la teoría crítica feminista ha puesto en cuestión la voluntad de universalidad y totalidad implícita en dicha concepción.

Al mismo tiempo, al deslegitimar la pretensión que dicho Hombre asumía al hablar en nombre de la "humanidad", así como la de dar cuenta de ella, la crítica feminista ha desafiado su autonomía y pulverizado su coherencia. Como ya mostró Luce Irigaray en *Speculum*,⁵ la idea de este sujeto (masculino) como Uno, es decir, como un principio de organización y control estable y unificado, sólo fue posible porque su negatividad fue desconocida y desplazada hacia un segundo término, la Mujer, cuya función (vital) dentro del sistema de significación nunca fue asumida como tal. Identificada con la "Naturaleza" y yuxtapuesta a la "Cultura" (que se entendió como equivalente a Hombre), la noción de Mujer ha funcionado como un espejo colocado frente a los ojos de los hombres, cuya superficie plana sólo devolvía la tranquilizadora imagen especular de la unidad y completitud de un sujeto que no sólo se contiene a sí mismo, sino que es capaz de autoproducirse en cuanto tal.

Un texto de Italo Calvino ofrece una metáfora para esta situación de simultánea inclusión/exclusión de las mujeres, una situación que se ha

⁵ Luce Irigaray, *Speculum de l'autre Femme*, París, Les Éditions de Minuit, 1974. Versión española como *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, traducción de Baralides Alberdi Alonso, Madrid, Saltés, 1978.

concretado históricamente en las sociedades patriarcales mediante su marginación dentro del discurso de la interioridad, la domesticidad y la reproducción entendida como contrapuesta a la producción.

En *Le città invisibili*, Italo Calvino⁶ narra la fundación de la ciudad de Zobeide, construida por hombres que una noche habían tenido un sueño acerca de una mujer que corría desnuda por una ciudad, una mujer de cabellos largos a la que ellos veían desde atrás y a la que siguieron.

En esa búsqueda, los hombres se habían perdido sin poder alcanzar a la mujer; lo único que consiguieron fue encontrarse unos a otros. Entonces, decidieron construir una ciudad como la que habían visto en su sueño, con calles similares a los caminos que cada uno de ellos había seguido con su intento de alcanzar a la mujer. La construyeron de tal manera que, si apareciera otra vez no pudiese escapar. Zobeide, la ciudad donde los hombres vivieron desde entonces, olvidando incluso la existencia misma de la mujer de sus sueños, es usada por Teresa de Lauretis en su *Alice doesn't*⁷ como metáfora de la representación hegemónica (masculina), es decir, de una representación que se basa en la ausencia de la mujer como sujeto histórico. Es el objeto del sueño y el deseo de los hombres, el motor de su creatividad, el origen y *telos* de su productividad, pero sólo existe en tanto está ausente. Con su rostro desconocido, permanece como criatura de los sueños, buscada, esperada, deseada, y sin embargo en ningún lugar, invisible, inalcanzable, pura representación producida como texto y como fantasmático objeto del deseo.

En ese mismo libro, De Lauretis se refiere a los dos modelos dominantes en la teoría crítica contemporánea (el modelo de la lingüística estructural y el modelo psicoanalítico) para probar que la metáfora de Zobeide es algo más que una simple estratagema retórica para sus argumentos.

⁶ Italo Calvino, *Le città invisibili*, Turín, Einaudi, 1972. Versión española como *Las ciudades invisibles*, traducción de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Minotauro, 1988.

⁷ Teresa de Lauretis, *Alice doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, University of Indiana Press, 1984.

De Lauretis señala la aceptación incuestionada por parte de Lévi-Strauss de la noción de división del trabajo como base para su teoría del parentesco, en la que las mujeres, relegadas a la función reproductora, son un objeto no problemático de intercambio y comunicación entre los hombres. Señala también la forma en que el psicoanálisis, al establecer el "falo" como el significante único y universal del poder, ha hecho de la mujer un mero dispositivo portador de "carencia" metafísica, y la ha colocado fuera de lo simbólico, de lo social y de lo cultural. De Lauretis subraya que la lingüística estructural ha analizado el sujeto como sexualmente indiferenciado y considera implícitamente la diferencia sexual en términos biológicos, es decir, como necesidad natural, como algo que no tiene relevancia en el nivel de las relaciones de poder y del discurso. Desde esta perspectiva define incluso la postura de Umberto Eco, por ejemplo, como "productivista", como elaborada desde, y al final del cuento, en favor del punto de vista del "hacedor", el *homo faber*, es decir, el macho. El psicoanálisis, por otra parte, ha sexualizado el sujeto, pero sólo con atributos masculinos, y en consecuencia ha considerado a la mujer como el negativo especular de los valores positivos que el hombre representa, es decir, como un oscuro y misterioso continente de insignificancia. Ambas posturas epistemológicas son para De Lauretis tanto la expresión de un rechazo más o menos consciente de las propias premisas culturales, como la expresión de un deseo de suscribir el impulso patriarcal hacia la supremacía. Ambas muestran cómo incluso las investigaciones más recientes y avanzadas del pensamiento occidental han fracasado al enfrentarse a las nociones de subjetividad y significación en lo que se refiere a la posición de las mujeres, una posición que puede ser definida como "paradójica": ausente (en tanto sujeto teórico) y prisionera (en tanto sujeto histórico) de la cultura de los hombres.

Esta paradoja que las mujeres constituyen en las sociedades patriarcales ha sido analizada por la teórica francesa Luce Irigaray cuando en su ensayo "El mercado de las mujeres",⁸ utiliza nociones de la economía política de Marx para teorizar en torno al uso que se ha hecho de los

⁸ En Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Les Editions de Minuit, 1977. Versión española como *Ese sexo que no es uno*, traducción de Sylvia Esther Tubert de Peyrou, Madrid, Saltés, 1982.

cuerpos femeninos en lo que ella llama el “régimen de propiedad paterna” de las sociedades occidentales.

Las teorías de Karl Marx permiten a Irigaray establecer una conexión entre diferencia sexual (tal como es definida en la sociedad patriarcal) y explotación económica, de manera que hace posible dar una definición de lo específico femenino que muestra el funcionamiento de las sociedades patriarcales a partir de sus presupuestos estructurales.

La noción de explotación, entendida como la no remuneración o remuneración parcial que un individuo recibe por un trabajo en una sociedad determinada, es referida por Irigaray a la relación entre hombres y mujeres y le permite elaborar dicha relación en términos de explotación de un sexo por el otro. De hecho, sea cual sea la clase social explotada en los diferentes estadios del desarrollo económico, las mujeres siempre han sido explotadas en cuanto tales, desde el momento en que, excluidas de los procesos y del control de los medios de producción, han sido relegadas al papel “natural” de reproductoras de la fuerza de trabajo; papel al que no se le ha otorgado ningún tipo de reconocimiento social. Sea cual sea la clase social a que una mujer haya pertenecido, nunca ha tenido salario o poder como remuneración por su trabajo; su salario o poder han sido los que su padre, marido o hermano han querido concederle. Al no haber nunca considerado su labor como tal, sino como parte de los misteriosos “mecanismos” de la naturaleza, ha sido despojada de sus productos del mismo modo que lo ha sido la naturaleza; siempre ha sido poseída, nunca realmente poseedora; siempre propiedad de un hombre bajo cuyo nombre se le subsumía. Desde esa perspectiva, sea cual sea el nombre que haya tomado históricamente la explotación (esclavismo, feudalismo, capitalismo), la división entre los sexos, como norma general, ha representado una división de la sociedad en dos mitades; una división que atraviesa verticalmente las clases sociales en el curso de los milenios. Las mujeres, por ello, han tenido que soportar una forma de explotación que ha sido al mismo tiempo explotación de clase y explotación de género y que ha pasado por la alienación y cosificación de sus cuerpos, usados no sólo para reproducir otros cuerpos cuyo destino es la sociedad productiva de los hombres, sino como objetos para el placer masculino y para el intercambio que consolida la economía patriarcal y los lazos entre los hombres.

Las sociedades patriarcales, en efecto, no sólo son regímenes de propiedad privada de los medios de producción, sino también de pro-

piedad lingüística y cultural, sistemas en los que el nombre del padre es el único “nombre propio”, el nombre que legitima y otorga autoridad y poder, el logos que controla la producción de sentido y determina la naturaleza y calidad de las relaciones, el modus propio de la interacción humana. El “placer económico” del padre,⁹ el placer que corresponde a su deseo de apropiarse, poseer y acumular, es la única forma representable del placer; su deseo, la única forma operativa del deseo. Es sobre la base de este deseo y de la economía que establece como las mujeres han adquirido un valor, dependiendo de la deseabilidad de sus cuerpos, que no es otra cosa que su valor de cambio en el mercado.

Dada la equivalencia establecida entre deseo (masculino) y deseo de apropiarse, cosificar e intercambiar lo que se ha cosificado, Irigaray encuentra en la definición marxiana de “mercancía” una forma apropiada para describir la condición de las mujeres en la sociedad patriarcal.

Las mercancías no piensan ni hablan (salvo un “dialecto”); sólo circulan; así, las mujeres circulan entre los hombres como cuerpos cargados de valor metafísico. En efecto, su valor no reside en ellas, no es una cualidad propia de sus cuerpos sino el resultado de una abstracción, un proceso de especulación: en el hecho de ser “un más o un menos de cualidad”¹⁰ postulan la necesidad de una referencia, un *Unum* que establezca los estándares de cualidad y valor. El *Unum* de una sociedad “hom(m)osexuelle” [hombre-sexual] es el falo, el referente universal para el poder y el significado económico y social. Claro está que lo opuesto es también verdad, dado el hecho de que sin la mujer como “un más o un menos de calidad”, el hombre no podría establecerse a sí mismo como *Unum*, el sujeto todopoderoso de significación universal. Esto le permite decir a Irigaray que es esa misma circulación de los cuerpos cosificados de las mujeres, su funcionamiento como especulación de los sujetos masculinos, lo que permite a una sociedad de hombres existir como una comunidad estructurada y perdurar en esa forma, tal y como resulta evidente en los trabajos de Lévi-Strauss. Es el intercambio de las mujeres lo que funda la sociedad en cuanto tal y lo que permite la perpetuación del paradigma (económico, sexual, representacional) del que las muje-

⁹ *Ibidem*, p. 174.

¹⁰ *Ibidem*, p. 175.

res, bastante paradójicamente, están excluidas como sujetos y en el que, en tanto mercancías, funcionan como un “espejo del valor del/para el hombre” y constituyen, también paradójicamente, la otredad de lo mismo en tanto producto fabricado del “trabajo” de los hombres.

Si la mujer no es sino “amujer”;¹¹ si, en tanto mercancías, las mujeres son sólo objetos pasivos de intercambio en la economía de mercado de una sociedad masculina; si la Cultura y la Historia, en tanto producto de los hombres, están basadas en la cosificación y la ausencia de la mujer, ¿cómo puede una mujer entrar en Zobeide? ¿Cómo puede descender del mundo de los sueños de la mente masculina y vivir en una ciudad construida a partir de un sueño que ella protagoniza, pero en el que no le corresponde ningún lugar? ¿Dónde y cómo podría situarse? ¿Podrá hacerlo? ¿Cómo puede una mujer concebir una participación activa en un sistema de representación basado en su exclusión e invisibilidad, en la silenciosa aquiescencia y aceptación de su no-existencia como sujeto? ¿Cómo puede una mujer enfrentarse al hecho de la creatividad y productividad si es ella quien fundamenta lo uno y lo otro, pero en términos masculinos y exclusivamente en beneficio de los hombres? O quizá pudiéramos preguntarnos, más radicalmente, con Luce Irigaray: ¿qué pasaría “si las mercancías se negaran a ir al mercado”, o si fueran al mercado por sí mismas? O, modificando ligeramente la pregunta que Sandra Gilbert y Susan Gubar plantearon hace ahora una década en su libro *The Madwoman in the Attic* [La loca en el ático]:¹² ¿es la pluma [pen] de verdad “un pene metafórico” [a metaphorical penis]? Es decir, ¿es la cultura necesaria y monolíticamente fálica, o hay formas de concretar, leer e inscribir su Otredad, esa Otredad expulsada y cosificada que le confiere unidad y continuidad y es, en cuanto tal, necesariamente parte de su historia y trayectoria? Y, más aún, ¿quién soy yo, quién es “yó” en tanto

¹¹ *Ibidem*, p. 169.

¹² Sandra Gilbert y Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic*, New Haven, Yale University Press, 1979. El título de este texto, un estudio sobre las escritoras inglesas del XIX, hace alusión a la primera mujer de Rochester, el protagonista masculino de *Jane Eyre* de Charlotte Brontë. Esta mujer vivía encerrada en el ático de la casa de él y es utilizada por las autoras como metáfora de esa otra que vive en el interior de toda mujer. Jean Rhys tomaría a este personaje como protagonista de una inteligente revisión de la historia de Brontë, esta vez narrada desde el punto de vista de la mujer loca, en *Wide Sargasso Sea*, Londres, Andre Deutsch, 1966. Versión española como *Ancho mar de los Sargazos*, traducción de Andrés Bosch, Barcelona, Anagrama, 1990.

sujeto del feminismo? ¿Cómo pensarlo, cómo constituirlo, sin reproducir oposiciones binarias o teorías normativas y esencialistas de alcance supuestamente universal? ¿Quién es la mujer “otra”? ¿Cómo nombrarla? ¿Cómo me nombra ella a mí?

Éstas me parecen ser algunas de las preguntas que subyacen y emergen al mismo tiempo en el debate que en los últimos años se ha ido desarrollando bajo el término de feminismo en el terreno teórico y en el terreno de las prácticas de significación.

La conciencia de la necesidad de seguir desarrollando estos temas es lo que nos llevó a organizar el encuentro cuyas ponencias constituyen el presente libro; ahora, en el momento en que una década se abre y, con el contagio de la epidemia de lo post (postestructuralismo, postindustrialismo, postcapitalismo, postmarxismo, postmodernismo) cuando se empieza ya a hablar, por lo menos en Estados Unidos, de postfeminismo, queremos que este término signifique no un después, sino un más allá en el sentido de la continuidad en una voluntad de cambio social y crítica cultural, un empeño renovado de una consciencia crítica en una práctica que, en tanto crítica, no puede ser sino política. Como dijo Gayatri Spivak: “Unless one is aware that one cannot avoid taking a stand, unwitting stands get taken”.¹³

En el título de su libro *In Other Worlds* [En otros mundos],¹⁴ Spivak juega con las palabras “world” y “word”, mundo y palabra, que en inglés tienen una grafía y un sonido muy similar. Es decir, *in other worlds* suena muy parecido a *in other words*; otros mundos, mundos diferentes son por ello otras palabras, palabras diferentes. El doble sentido del título de Spivak me sirve para subrayar la relación de interdependencia que existe entre mundo y palabras, mundo y lenguaje, esa relación de intercambio y de diálogo, en sentido bajtiniano, que constituye, como escribió el teórico del Círculo de Bajtín, Voloshinov,¹⁵ “the actual dialectic

¹³ Véase nota 1.

¹⁴ Gayatri C. Spivak, *In Other Worlds*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1988.

¹⁵ N. Voloshinov, *Marxism and Philosophy of Language*, traducción directa del ruso de Ladislav Mateiejka e I. R. Titunik, Nueva York, Seminar Press, 1973. (Hay traducción castellana de la versión inglesa como *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, traducción de Rosa María Rússovich, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.)

generation of society" [el verdadero engendramiento dialéctico de la sociedad]. Esto quiere decir que el lenguaje, el que hablamos cada día en la calle o en las aulas, o el que se habló durante los días del simposio, no está hecho sólo de palabras, y especialmente no en tanto palabras que representen cosas ya dadas, sino que es discurso, un principio dialéctico y generativo a la vez, que remite a una red de relaciones de poder que son histórica y culturalmente específicas, construidas y, en consecuencia, susceptibles de cambio. Su estatus no es, por ello, inmanente, sino fundamentalmente político.

En este sentido, mi tesis es que feminismo es teoría del discurso, y que hacer feminismo es hacer teoría del discurso, porque es una toma de conciencia del carácter discursivo, es decir, histórico-político, de lo que llamamos realidad, de su carácter de construcción y producto y, al mismo tiempo, un intento consciente de participar en el juego político y en el debate epistemológico para determinar una transformación en las estructuras sociales y culturales de la sociedad, hacia la utopía —una utopía indispensable— de un mundo donde exclusión, explotación y opresión no sean el paradigma normativo.

La experiencia histórica del movimiento feminista italiano en el panorama político de la Italia de los años setenta, su elaboración teórica y su práctica política explican y ejemplifican el poder de impacto y cambio ideológico y social que dicha toma de conciencia puede constituir.

Detengámonos ahora unos momentos en esta experiencia para subrayar la profunda relación que existe entre lo ideológico y lo social, entre cambio epistemológico y conquistas en el terreno institucional; es decir, en la posibilidad de una postura crítica que se traduce en análisis político y en un cambio de la calidad de la vida.

En el movimiento feminista de los años setenta, surgido de los grupos que en la década anterior se autodenominaron significativamente "gruppi di autocoscenza", se estableció una clara distinción entre dos términos que llegaron a ser cruciales en el debate político del periodo: "emancipación" y "liberación".

La necesidad de definir de forma clara las funciones estratégicamente diferentes, representadas por ambos términos surgió de la coyuntura histórico-política de la sociedad italiana del momento y de la naturaleza del debate político. El movimiento de protesta estudiantil de 1968 explotó de forma paralela a una más general oposición a la clase dirigente del país. Dicha oposición culminó en una serie de huelgas y

actividades sociales que sancionaron el poder ascendente de los sindicatos y la influencia cada vez mayor del Partido Comunista Italiano. El PCI, por aquel entonces el más numeroso del mundo occidental, se convirtió pronto en blanco de amargas críticas que provenían del interior mismo del movimiento de protesta. El llamado “centralismo democrático” fue criticado por reforzar una rígida jerarquización de las competencias y por sofocar la heterogeneidad de los puntos de vista. Su lazos con el liderazgo soviético también fueron denunciados a la luz de la invasión de Checoslovaquia por las fuerzas del Pacto de Varsovia. La estigmatización de los Estados Unidos por bombardear Vietnam con napalm fue otro de los temas importantes en el movimiento, muchos de cuyos sectores cuestionaron radicalmente la validez y viabilidad del modelo socialista ofrecido por la Unión Soviética y los países del Este de Europa.

Las tradicionales nociones burguesas de igualdad, justicia, libertad y opresión fueron analizadas en un marco referencial diferente, el del mundo contemporáneo como “aldea global”, en el que términos como “socialismo”, “imperialismo” y “cambio” parecían necesitar de una cuidadosa reconsideración frente a la configuración del mundo surgida de la segunda guerra mundial.

La nueva izquierda, nacida de todos estos extendidos y múltiples cuestionamientos, se unió como resultado del rechazo del PCI a hacer frente a la crítica y a la exigencia de una nueva mentalidad política. El grupo de dirigentes comunistas que había denunciado públicamente las contradicciones del partido fue expulsado. Inicialmente, sus integrantes se reagruparon en torno a un diario, *Il manifesto*, y más tarde fundaron un nuevo partido, el PDUP (Partido de Unidad Proletaria).

Muchas mujeres se unieron a las nuevas formaciones que buscaron ocupar un espacio a la izquierda del PCI (Lotta Continua, Potere Operaio o el ya citado PDUP). Habían estado criticando la estructura patriarcal del partido que, pese a la abundancia de mujeres en sus bases, nunca les había otorgado ningún poder en el terreno de las decisiones. No aceptaban que el partido se negara a analizar la especificidad de la “condición femenina”, y la consecuente subordinación de la “cuestión femenina” a la “cuestión del socialismo”, postura que fue asumida como una forma de mantener y reproducir acríticamente los cánones de los sistemas de dominación masculina.

Es evidente que para las activistas no fue suficiente con distanciarse del poder masculino del Partido Comunista. En la práctica de los

grupos extraparlamentarios, al organizar discusiones, manifestaciones y huelgas, las mujeres seguían experimentando malestar y rabia, y se sentían marginadas incluso a pesar de que eran activas y profundamente participadoras. Esto llevó a una rápida expansión de los grupos de autoconciencia, que se plantearon la posibilidad de la doble militancia, en un intento por reconciliar política (muy pronto definida como “masculina”) y la crítica cultural basada en el género.

La posición de las feministas italianas en este punto puede resumirse en uno de los más populares lemas del momento: “No hay revolución sin liberación de la mujer, no hay liberación de la mujer sin revolución”. El lema reformulaba prioridades políticas en un intento de objetar polémicamente contra los activistas (usualmente) del sexo masculino que creían que sólo una sociedad socialista garantizaría los derechos de las mujeres y llevaría a cabo su “liberación”; de acuerdo con esta extendida convicción, las mujeres deberían, consecuentemente, dejar sus reivindicaciones para más adelante, y unir sus esfuerzos y energías a los de los hombres en la lucha por una perfecta y perfeccionadora sociedad socialista del futuro.

Por una parte, este lema mostraba la intención de las feministas al reclamar un punto central en la praxis política; por otra, y al mismo tiempo, señalaba la interdependencia que existe entre práctica política y producción discursiva, en la perspectiva de un cambio radical en las relaciones sociales. A causa de la base ideológica original de muchas de las militantes feministas, fuertemente arraigadas en el materialismo histórico, el componente más numeroso del feminismo italiano nunca disoció realmente la explotación sexual de la explotación económica, ni la opresión basada en el género sexual de los intereses de clase. Centró su atención en cuestiones de género, pero nunca borró de su horizonte la visión y el análisis de los procesos y objetivos históricos de largo plazo dentro de un proyecto contrahegemónico. A la voz de “il privato e pubblico” [lo privado es público], las feministas italianas fueron elaborando una noción diferente de la política y propusieron una relación distinta entre teoría y praxis y entre teoría y política: su fuerza residía en la aparente contradicción entre una teoría crítica negativa y una poderosa y positiva afirmación de la praxis política.

Al hacer interdependientes liberación y revolución, las feministas que en la década de los años setenta fundaron editoriales, librerías, periódicos, emisoras de radio y grupos de teatro por toda Italia, rehusaron

plantear la liberación sexual como objetivo último. Con el término “liberación” se referían a la liberación del dominio masculino, pero también de la explotación, alienación, expropiación, términos que, tomados de la teoría marxista, se aplicaron al mismo tiempo a la producción y a la reproducción, hacia un proyecto global de revisión y cambio de las relaciones económicas, sociales, culturales y sexuales.

Las reivindicaciones en la esfera de la sexualidad, ejemplificadas en el popular lema “Io sono mia” [yo soy mía] fueron consideradas como un problema de “emancipación”, una táctica en el interior de la sociedad burguesa para abrir espacios, eliminar prohibiciones y proteger derechos constitucionales para las mujeres. Estas reivindicaciones provenían de una reflexión sobre la sexualidad femenina que se consideraba un primer paso fundamental para entender los mecanismos de la opresión de las mujeres y del discurso patriarcal dominante. Condujo a la individualización y a sacar a un primer plano cuestiones problemáticas para la sociedad italiana de la época, dos de las cuales, especialmente, se convirtieron en verdaderas “papas calientes” dentro del debate político de la década: el aborto y el divorcio.

El fanatismo católico y el conservadurismo político habían impedido cualquier posibilidad de abrir el debate acerca de esas cuestiones en las décadas anteriores. Italia había salido del fascismo y de la segunda guerra mundial con una constitución muy avanzada, pero con reglamentos específicos acerca del control de la natalidad y normativas familiares que arrastraban el gravamen del interés fascista por la eugenesia y un énfasis muy fuerte en el tema de las familias “sanas”, es decir, prolíficas. Esto significa que el divorcio era absolutamente imposible, y el aborto sólo se permitía en casos de malformaciones del feto (toda forma de control de la natalidad era ilegal y se consideraba inmoral). Las familias se vieron así, de facto, destruidas por maridos que dejaban a sus mujeres sin ningún tipo de apoyo económico, y por millones de mujeres (católicas) que buscaban una ayuda improvisada y no calificada para interrumpir embarazos no deseados.

El derecho al divorcio, que no es en sí mismo una cuestión estrictamente feminista, llegó a serlo en el enfrentamiento que tuvo lugar fuera y dentro del Parlamento en aquellos años.

Antes de 1968, el PCI había considerado que proponer para discusión el tema del divorcio era algo demasiado desestabilizador dentro de su estrategia tendente a colaborar con el partido de la mayoría, la Demo-

cracia Cristiana. Sin embargo, la presión externa al Parlamento fue tan fuerte que los socialistas prepararon una moción que sería aprobada en 1970 con el apoyo del PCI. La DC apeló y exigió un referéndum antidivorcio que se llevaría a cabo en 1974. Las feministas, juntas ahora con la totalidad de los partidos de izquierda, se movilizaron para ganarlo. Lo ganaron con 60% y el mayor porcentaje de participación en las últimas décadas: 90%. El resultado de lo que se llamó un “voto terremoto” demostraba que era posible para las mujeres subvertir las relaciones establecidas de poder y superar la lógica masculina del PCI.

La movilización de las mujeres en los años siguientes giró en torno de la legalización del aborto. Un número enorme de mujeres estuvo implicado, publicando libros y panfletos, organizando congresos y manifestaciones, montando discusiones dentro de los lugares de trabajo, en los barrios y en los colectivos estudiantiles. Esta movilización general se tradujo en el voto inesperado de las elecciones generales de 1976, cuando el PCI obtuvo el mayor porcentaje desde la segunda guerra mundial: 34.4% de los votos, y pareció cercano a sustituir a la DC, que había gobernado el país durante treinta años, como partido mayoritario.

Al tiempo que las propias mujeres comunistas, a las puertas del Parlamento, ponían contra las cuerdas a los dirigentes del PCI para exigir que asumieran sus reivindicaciones haciéndose merecedores del voto que les habían ayudado a obtener, el PCI decidió entrar en lo que se llamó una fase de “madurez acelerada” en torno a dicha cuestión y llevó a la cámara una propuesta de ley en 1978. La nueva ley del aborto, aprobada por una coalición de todos los partidos de izquierda, es una de las más avanzadas del mundo, y ofrece a las mujeres italianas lo que ha sido uno de los objetivos de mayor peso para el feminismo: el control de las mujeres sobre sus propios cuerpos y la capacidad de decidir por sí mismas, al margen de cualquier institución o figura institucionalizada.

Lo que me parece particularmente interesante y atractivo en el ejemplo del feminismo italiano de los años setenta es la forma en que este hacer discurso a partir del cuerpo y de la sexualidad femenina se convirtió en el *locus* del discurso feminista, y del intento por parte de las mujeres de reapropiarse, reivindicándola, de su propia historia. Su práctica subversiva no desembocó tan sólo en una toma de conciencia colectiva, sino también en una praxis política concreta. Lo positivo de esta praxis, que atravesó todo el cuerpo social, desestabilizó alianzas políticas establecidas y obligó a crear otras nuevas; fue así como venció la pedantería

y las supercherías de los partidos y trastornó los juegos del poder establecido, multiplicó los centros, diseminó los conflictos y creó focos de tensión en todas partes. Es claro que esto no ocurrió por casualidad, sino que se debió en gran medida, al margen de la coyuntura histórica concreta, a la particular conciencia de las militantes del feminismo italiano. El separatismo masculino-femenino fue practicado y teorizado, pero se lo consideró fundamentalmente una necesidad táctica. Estuvo claro desde el principio, en la práctica y en el trabajo teórico de muchas feministas, que para abrir efectivamente nuevos espacios, para “pensar lo imposible” y para hacer posible la propuesta de “la imaginación al poder” era necesario implicar a numerosas capas de la población, y que la intervención tenía que ser colectiva y política en todos los niveles. El poder viene de abajo, como dijo Foucault. Las feministas italianas fueron capaces de desencadenar mecanismos desde la base, entre masas amplias de la población, y de conducir este movimiento hacia arriba, hasta los más altos niveles de los aparatos sociales y del sistema político.

Al relacionar liberación de la mujer (bajo la que podemos leer lo que entonces se llamó “liberación sexual”) con revolución (es decir, cambio social), las feministas italianas rehusaron convertir la sexualidad y el cuerpo femenino en un absoluto universal. Pensaron el cuerpo como metáfora; no el lugar homogéneo de la alteridad, sino un espacio históricamente determinado y atravesado por una multiplicidad de prácticas discursivas. Al considerarlo como tal, se apropiaron de dichas prácticas y las transformaron hasta el punto de que las luchas supuestamente parciales afectaron a toda la comunidad.

Los acontecimientos y las luchas políticas que crearon aquellos espacios que hoy muchos italianos consideran como logros irrenunciables de la vida democrática estuvieron ciertamente determinados por múltiples factores. Creo, sin embargo, que un elemento crucial fue la determinación de las feministas de entrar en el terreno político, su aguda conciencia de la naturaleza discursiva de la llamada “realidad” en el momento en que se constituye en concreciones históricas y específicas de poder. Para ellas, esto significaba que las relaciones (instituciones, experiencias, puntos de vista, leyes, prohibiciones) se crean, son construcciones y que, en consecuencia, pueden ser cambiadas.

En ese sentido, creo que reflexionar sobre el feminismo hoy, en 1990, debería significar una reflexión sobre el mundo, entendidos ambos — mundo y feminismo— como un devenir histórico y continuo; no un dis-

curso unitario contra la teoría o el poder, sino una articulación de múltiples discursos acerca del poder y para el poder, desde el momento en que no existe un fuera de él, como no hay un fuera de la ideología, ni ningún lugar originario para la inocencia.